

文化人类学视野下的先知初探

曹 杏

(河南大学文学院, 河南 开封 475001)

[摘要] 先知是希伯来圣经中非常引人注目的一群人, 历代神学家都将其解释为接受上帝指派, 先行听取神的启示, 并向民众传达神意的人。本文通过分析希伯来圣经中先知复活神迹的叙事结构, 运用文化人类学田野调查报告的材料来推论得出: 在希伯来圣经先知生活的时代, 以色列民众对先知的认识至少在一定程度上涉及到萨满的世界观。在关于先知以利亚和以利沙叙事结构的思维模式中, 同时反映了两种并存的思想意识形态, 即申命派神学思想和萨满思想。

[关键词] 文化人类学; 先知; 萨满; 希伯来圣经

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

[文章编号] 1009-2323(2011)03-0013-02

希伯来圣经很少提及疾病的产生和治疗, 因为申命派的神学观点认为某人生病是因为他犯了错, 要受到耶和华的惩罚。无论耶和華是给某人带来疾病或是要救治哪个人, 医治语言与耶和華行为的相关性总是隐喻的。希伯来圣经基本没有提到医生, 即使是祭司诊断麻风病人, 也宣称目的是检查那个人洁净与否, 因此祭司是没有任何救治功能的。希伯来圣经关于救治的记载主要集中在先知叙事中。有先知以赛亚传达神的信息给国王希西家, 并实施一系列治疗行为, 取一块无花果饼贴在疮上, 使希西家痊愈。还有先知以利沙叫乃缦到约旦河里洗七次, 以此来治好他的麻风病。

希伯来圣经记录了很多先知, 如摩西、撒母耳, 以及后来的三大先知和十二小先知。在这里笔者要关注两个很特别的先知以利亚和以利沙。他们不仅有众多先知的一般特点, 能够传达神意; 还能救治病人, 且实施过具体的复活神迹, 使死人复活。本文将分析以利亚和以利沙复活救治仪式的叙事模式, 运用文化人类学的人种志调查报告论证, 在以色列先知生活的时代存在着两种思想体系, 即申命派神学思想体系和萨满巫术思想体系, 它们都影响着人们对以利亚和以利沙两位先知属性的认识。

以利亚和以利沙的复活救治仪式主要记载于《列王纪(上、下)》, 它们在结构和叙事模式方面呈现出很大程度的相似性。从神话学角度来看, 其中包含一个传统的插叙模式, 以利亚在基立溪旁和何烈山遇见神的显灵, 就被认定为此类传统的插叙类型。此外还有三个叙事模式: 以利亚加倍地增加寡妇的食物和油, 以利沙增加寡妇的油, 以利沙用二十个饼及一些谷物喂饱了一百人。这些都是常见于民间故事的主题, 即救苦救难者为人提供“无穷尽的食物或其他所需之物”。^[1] 以利亚和以利沙的复活神迹叙事编排了一个含有以下元素的叙事模式: (1) 介绍、描述先知如何住在那个寡妇家里(《列王纪上》17: 8-16), 介绍先知以利亚的故事(《列王纪下》4: 8-17); (2) 记载疾病(《列王纪上》17: 17; 《列王纪下》4: 20); (3) 求助于先知(《列王纪上》17: 18-19a; 4: 21-28); (4) 先知实施了救助仪式(《列王纪上》17: 19b-21; 《列王纪下》4: 29-35); (5) 记载仪式的成功(《列王纪上》17: 22-23; 4: 36); (6) 记载一个对治疗结果的

反馈(《列王纪上》17: 20; 4: 37)。^[2]

文化人类学者会思索, 这种先知复活神迹的叙事模式的概念范畴是什么? 这些观念在什么社会和文化环境中有了可信性? 文化人类学者提示我们, 不应该依据我们阅读圣经旧约时想象的世界去理解这一神迹的发生, 而应该借用一些不同社会关于复活救治的材料, 从中得到对于这个世界的一些洞察力, 去理解旧约中复活神迹的叙事特征。

在世界各地的民间故事中, 复活神迹都是一个常见主题。希腊神祇俄耳甫斯的故事就是讲一个凡人追寻所爱者的灵魂, 来到死神那里, 并且试图把所爱者的灵魂带回凡人的世界。胡坦兹(A. Hultkantz)认为: “这种关于复活救治的叙事广泛分布于北美土著民族中和其他地方, 并且呈现出令人惊奇的相似性。它反映了在民间, 萨满的降神目标是使一个生病的人或失去知觉的人恢复健康。”^[3] 关于萨满, 胡坦兹认为那不是一种宗教, 而是一个带有宗教形态的混合物, 是民族宗教的一种半独立的组成部分, 核心特点是一个信仰体系、一种思想体系和关于萨满的一整套期盼。^[4] 其中包含着一种人能够与超自然界进行交流的世界观。该社会的成员分享关于萨满的确定信仰, 他们从其保护神那里获得帮助, 而萨满有着“出神的体验”。萨满有很多功能, 如治疗、占卜, 还有控制超自然世界的魔力。在人种志有关萨满的调查报告很容易找到相类似的萨满救治病人的例子。萨满救治病人的世界观中存在这样一种认识, 疾病和死亡的发生是因为灵魂缺失。中国满族萨满救治病人仪式的治疗原理也认为, 病人生病和死亡是因为灵魂离开了身体, 而萨满救治的方式就是把灵魂给找回来, 重新放进人的身体里。

我们聚焦于关于先知救治寡妇儿子复活这样的一个仪式过程以及在叙述仪式中人们对先知的感情状态。以利沙救治仪式的记载: 以利沙来到, 进了屋子, 看见孩子死了, 放在自己的床上。他就关上门, 只有自己和孩子在里面, 他便祈祷耶和華, 上床伏在孩子身上, 口对口、眼对眼、手对手, 孩子的身体就渐渐温和了起来。关于以利亚救治的仪式过程就写得更加细致: 以利亚就从妇人怀中把孩子接过来, 抱到他所住的楼中, 放在自己的床上, 就求告耶和華说: “耶和華我的神啊, 我寄居在这寡妇的家里, 你就降祸与她, 使她

[收稿日期] 2010-12-17

[作者简介] 曹杏(1985-), 女, 江苏徐州人, 河南大学文学院硕士研究生, 研究方向: 圣经文学。

的儿子死了吗?”以利亚三次伏在孩子的身体上求告耶和華说:“耶和華我的神啊,求你使这孩子的灵魂仍入他的身体。”耶和華应允以利亚的话,孩子的灵魂仍入他的身体,他就活了。很明显,治疗的仪式在结构上是一致的:病人躺在先知房间的床上(《列王纪上》17: 9;《列王纪下》4: 21);当先知单独和死者在一起时,先知向上帝祈祷(《列王纪上》17: 20;《列王纪下》4: 33),然后爬上床紧挨着死者(以利亚这样做了三次,以利沙两次。《列王纪上》17: 21;《列王纪下》4: 34-35),继而死者复活。很显然在这里的先知所实践的行为是一个典型的治疗行为。那么这里的先知所实践的行为与申命派历史观中的先知有何不同呢?

申命派的历史观认为:耶和華掌管自然和历史,他降雨,使人感到饥饿,他还选立君王。当一种灾难如瘟疫、旱灾来临时,它被解释为对于人类错误行为的一种惩罚。先知是耶和華的代言人,对抗君主宣布耶和華的意图。^[5]但是在复活救治叙事中的以利亚和以利沙两位先知的行为却呈现出以下特点:首先,先知参与普通个体的生活,书念妇人向漫游的圣人以利沙提供了一个住处,他就允诺妇人怀孕并得一儿子。其次,当妇人的儿子死亡时,妇人都对先知进行了激烈的指责。再次,在两位先知的救治过程中先知都曾确切地求告耶和華。最后,在救治成功之后人们都赞叹他的神的力量。很显然,基于这样一个叙述模式,在复活救治仪式中对这两位先知的认识并不与申命派历史观中的相一致。推论关于他俩的复活救治仪式的叙事中暗含另外一个思想体系,即一个连接着萨满的世界观。

进一步回到关于以利亚的复活神迹的救治中:先知求告耶和華让小孩的 *nepes* 回到他的“内在的部分”,耶和華应允,*nepes* 就返回了。在这里面暗示了小孩的死亡是因为 *nepes* 的缺失。关于 *nepes* 在希伯来语中有着复杂的含义,整体上 *nepes* 是与死人分离的,当一个人病了或者饥饿的时候,他的 *nepes* 就会离开他。在旧约中也有耶和華把 *nepes* 从阴间给带回来。以及扫罗请隐多尔的一个女人交鬼,这个鬼是著名的先知撒母耳。至于在旧约中常常出现的谢乌尔这样一个地方,则是以色列人认为人死后会去的地方。^[6] 这证明在以色列民间确实有有关于人生病或者死亡是因为灵魂离开了身体的看法。这样的例证至少可以得出在以利亚和以利沙生活的时代起码有可能一部分民众接受并相信疾病和死亡是因为灵魂的缺失。在传统的认识中,认为以色列思想中灵魂与身体是视为一体的。而这样一种观点与申命派历史观中的认为人生病或者死亡是因为人犯了错上帝惩罚他不相一致。我们可以设想一下,既然先知时代的以色列民中有人认为是因为灵魂的缺失,那么以利亚的复活救治中的使孩子的魂回到他的身上,这一行为的思想根源就与萨满的救治仪式的思想根源有了一致性。

此外,在以利亚和以利沙的复活救治仪式中有一个奇特的描述也很引人瞩目。当孩子死亡之后,妇人见到先知的第一个反应是斥责先知。在先知不知道孩子死亡的情况下,先知斥责耶和華没有事先告诉他。以我们现在的观点来看,妇人的反应乃是人之常情。因为在这里表现出来,妇人认为,先知要对孩子的死亡承担一定的责任。以利沙斥责耶和華是因为他认为耶和華拒绝向他吐露极端重要的信息。在复活救治叙事的开始,妇人认为先知是神人,所以款待他,证明以色列民对先知有一种敬畏的心理。但是难道仅仅是敬畏吗?在故事的叙述中,以利亚和以利沙都满足了妇人的切身利益。一是妇人不能生育,先知使其能够生育;二是妇人有了儿子。历来对萨满和宗教的区分中,都强调认为萨满是和具体个人的实际利益挂钩的,因此把它和宗教区分来看。但是作为以色列先知的以利亚和以利沙,却是实在地解决以色列民具体的、实际的个人利益问题。而对于萨满通常也是认为其作为萨满的主要社会职能就是解决实际个人问题。由此看来,这两位先知和萨满在这一点上也是具有相似性的。就是因为先知都满足了妇人愿望,但是一旦愿望受到伤害时,妇人便表现出了另外一番态度,他们对先知立马表示了责备。不管那天是不是安息日

或朔月,即前去询问为什么。书念妇人见了先知,张口即问,为什么让我的儿子死,证明妇人对先知的感情中也具有恐惧的感情成分。当儿子死亡时,他们首先想到的是先知使得他们的儿子死亡。因为他们认为先知能够与保护他们的神灵交流从而使他们得到儿子,自然也就能够与他们的神灵交流使得他的儿子死亡。当人认为先知具有这种能力时,他们面对先知时自然会产生恐惧的感情。这样的例子,在旧约中,也有相关的描述。以利沙使得乃缦的大麻风治好了,又因为他的仆人基哈西没有听从他的话,使其长了一身的雪白的大麻风。看来先知不只是传达神意,他们不仅会做好事,也可能会做坏事。因此以色列民对先知的感情状态,尊敬中肯定也掺杂着恐惧的成分。同样在文化人类学人种志的田野调查报告中,一个社会团体对萨满的感情状态也总是持一种矛盾的态度。在人类学家著名的田野调查案例中,当在印第安土著准备接受一种新的佩奥特致幻药的宗教时,那里的人们对萨满就持一种消极的态度。在传统的瓦肖人(Washo)的文化中,对萨满既敬畏又恐惧的感情就是其文化的组成部分。^[7] 平时人们都认为萨满是值得尊敬的,但是一旦萨满没有满足他们的利益时他们就会产生憎恶情绪。尤其是当部落发生一些天灾人祸时,就会认为是某个萨满操控恶的精灵使得人们遭受灾难。因此,笔者认为在这一点上,以色列民对先知的感情与一般意义上的人们对萨满的感情状态是一样的。罗夫(Rofe)曾谈到以利沙矛盾特征的体现——他是一个拥有超自然神力的萨满,他可以看见和听见未来的事物(《列王纪下》6: 32),他可以给他的军队帮助(《列王纪下》7: 1; 19-20),并且一个先知以耶和華的名义说话。^[8] 这就可以理解为什么基哈西会对以利亚恐惧。这或许可以用来解释为什么书念妇人来找以利沙寻求救治时一副战斗的样子。

在关于以利亚和以利沙的复活救治叙事的结构模式中,我们可以清楚地认识到在这样一个复活仪式的背景中暗含了另外一种与申命派完全不同的思想体系,即萨满的思想体系。无论是传播学研究还是影响研究,我们都无法得到在古老的以色列先知时代,确实受到别的民族萨满文化影响的确切证据。但是萨满确实是一种很古老的文化形态。文化人类学认定在社会中存在一定规范的社会结构模式的文化,但个体的文化价值选择常常会与社会结构模式相悖。尽管个体的行为会受生活在其中的文化模式强有力的影响,但作为个体的成员还是能够确定自己与他者的关系,在一定程度上达到其所期盼的方向,并且个体的行为也一定程度上影响着潮流的趋势。因此,笔者认为在古老的以色列先知时代,尽管申命派历史观对先知的认识在整个民族里被认可,但萨满的思想也在民间流传,并在一定程度上影响着人们对先知的认识。

[参 考 文 献]

- [1] Thompson Stith. *The Motif - Index of Folk - Literature* [M]. Bloomington: Indiana University Press, 1955: 58.
- [2] Thomas Overholt. *Cultural Anthropology and the Old Testament* [M]. Inneapolis: Fortress Press, 1996: 30.
- [3] Ake Hultkrantz. *The North American Indian Orpheus Tradition: A Contribution to Comparative Religion* [M]. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden., 1957: 34, 240.
- [4] Ake Hultkrantz. *Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism* [M]. Budapest: Akademiai Kiado, 1978: 29.
- [5] Thomas Overholt. *Cultural Anthropology and the Old Testament* [M]. Inneapolis: Fortress Press, 1996: 33.
- [6] 爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 连树声译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 472.
- [7] Edgar E. Siskin. *Washo Shamans and Peyotista: Religious Conflict in an American Indian Tribe* [M]. Salt Lake City: University of Utah Press, 1983: 144-146.
- [8] Alexander Rofe. *The Prophetic Stories: The Narratives about the prophets in the Hebrew Bible, Their Literary Types and History* [M]. Jerusalem: Magnes Press, 1988: 70.

[责任编辑:朱君安]